
Le maléfice de l'innocence

Patrick Hochart

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/elh/851>

DOI : 10.4000/elh.851

ISSN : 2492-7457

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 21 mai 2010

Pagination : 75-83

ISBN : 978-2-35698-002-1

ISSN : 1967-7499

Référence électronique

Patrick Hochart, « Le maléfice de l'innocence », *Écrire l'histoire* [En ligne], 5 | 2010, mis en ligne le 21 mai 2013, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/elh/851> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/elh.851>

Tous droits réservés

Le maléfice de l'innocence

À Roland Beller
In memoriam

COMMENT PENSER L'HORREUR portée au point où elle passe pour « *inimaginable* ¹ », irreprésentable, pour incroyable aux yeux mêmes de ses victimes, une fois revenues du pays de nulle part, de l'enfer des *Jours de notre mort*, de cet « état où vie et mort [seraient] également vidées de leur sens ² », dès lors que « le survivant retourne au monde des vivants, ce qui l'empêche de croire pleinement à ses expériences passées ³ » ? Comment « comprendre des faits [...] qui dépassent tout simplement nos facultés de compréhension ⁴ » ou encore qui

passent l'entendement ⁵ ? Comment faire l'histoire, inscrire dans l'histoire commune des hommes – dans le récit qui par exemple, depuis Hérodote ou Homère, entend célébrer les actions des hommes, les préserver de l'oubli et de l'effacement, et par ce récit même façonner les linéaments d'un monde humain, d'un monde commun –, comment faire l'histoire non pas de ce qui aurait pu ne pas arriver – ce qui est la marque même de toute action humaine, de toute initiative humaine dans sa contingence qui appelle justement la facture du récit pour la sauver de son évanescence propre –, mais de ce qui « n'aurait jamais dû arriver ⁶ », à savoir la tentative résolue et insensée d'éradiquer

1. Cf Robert Antelme, *L'Espèce humaine*, Gallimard (Tel), 1978, « Avant-propos », p. 9.
2. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, dans *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Gallimard (Quarto), 2002, p. 790.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 786.
5. *Id.*, « Les techniques de la science sociale et l'étude des camps de concentration », dans *Les Origines...*, *op. cit.*, p. 846.
6. Formule récurrente chez Hannah Arendt qui accuse l'abîme de l'événement. Cf « Seule demeure la langue maternelle », dans *La Tradition cachée*, Chr. Bourgois, 1987, p. 241-242 : « Et tout d'abord nous n'y avons pas cru, bien qu'à vrai dire mon mari et moi-même estimions ces assassins capables de tout [...]. C'était vraiment comme si l'abîme s'ouvrait devant nous [...]. Cela n'aurait jamais dû arriver [...]. Auschwitz n'aurait pas dû se produire. »

la possibilité même de l'action et donc du sens? Bref, comment raconter une histoire qui « en *elle-même* n'offre rien d'autre que peine et désespoir ⁷ », comment « écrire l'histoire à des fins de destruction ⁸ », non pas pour conserver ce qui mérite d'être conservé dans notre monde commun, mais pour détruire ce qui ne mérite que d'être détruit, pour œuvrer à sa disparition?

Comment donc penser une telle horreur? Assurément avec horreur, dans et par l'horreur, « non pas malgré mais à partir de l'effroi suscité par son récit ⁹ », comme la seule ouverture possible sur l'événement, celle de l'émotion qui nous étreint à l'écoute de ces atrocités et qui fournit, en tout cas, le seul accès possible au fait même de l'horreur, « le seul mode d'approche possible d'une telle réalité ¹⁰ ». En l'espèce, il n'y a pas lieu de procéder *sine ira et studio* :

C'est tout à fait consciemment que je me suis départie de la tradition du *sine ira et studio* dont je reconnais parfaitement la noblesse. C'était pour moi une nécessité méthodologique étroitement liée à la nature particulière de mon sujet. [...] Décrire les camps de concentration

sine ira n'est pas être « objective », c'est fermer les yeux sur leur réalité. ¹¹

L'« engagement émotionnel ¹² » est de rigueur, autrement dit participe à la rigueur même de la démarche, dès lors que la colère est partie intégrante du sujet et s'impose comme ce à partir de quoi seulement il y a lieu de le penser.

Mais évidemment, l'émotion qui seule ouvre la voie vers l'événement, non seulement ne suffit pas à en déceler le sens, mais encore a tôt fait, si on n'y prend garde et même chez « les gens bien intentionnés ¹³ », de verser dans « une attitude sentimentale ou moralisatrice ¹⁴ », dans une perspective d'édification ou d'apologétique « qui n'a bien entendu rien à voir avec l'histoire ¹⁵ », voire tout simplement dans une « sensiblerie factice qui confond tous les problèmes réels ¹⁶ ». Ainsi, la parole tendue de déploration ou de lamentation a tôt fait de virer à la componction enrobante et solennelle, en cédant à une pente sur laquelle la pensée se dissout ou plutôt avorte et « la conscience se reprend ¹⁷ », c'est-à-dire, aussi bien, se ferme. À vrai dire, pour

7. *Id.*, « L'image de l'Enfer » (1946), dans *Auschwitz et Jérusalem*, Deuxtemps Tierce, 1991, p. 154.

8. *Id.*, « Une réponse à Eric Voegelin », dans *Les Origines...*, *op. cit.*, p. 968.

9. Martine Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive*, Desclée de Brouwers, 1998, p. 159.

10. *Ibid.*, p. 157.

11. Hannah Arendt, « Une réponse à Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 969.

12. *Id.*, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 203.

13. *Id.*, « Compréhension et politique », dans *La Nature du totalitarisme*, Payot, 1990, p. 40.

14. *Id.*, « Une réponse à Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 969.

15. *Ibid.*, p. 968.

16. Comme Hannah Arendt le souligne à propos du slogan « Nous sommes tous coupables », qui « n'a en fait servi qu'à disculper en grande partie les vrais coupables » et qui fait entendre « effectivement une déclaration de solidarité avec les méchants » (« La responsabilité collective », dans *Politique et Pensée. Colloque Hannah Arendt*, Payot, 1996, p. 194).

17. Robert Antelme, *L'Espèce humaine*, *op. cit.*, p. 302.

percer à jour ce drapé sentimental, cette nappe de paroles convenues qui consomme la démission de la pensée – *le mot du vide*, selon l'expression de Robert Antelme – et qui, comme tout cliché, nous éloigne et nous protège de la réalité des choses, pour nous dégager de cette manière compassée d'enrober si bien la réalité que rien n'en puisse transparaître, il faut entendre la parole de l'écrivain qui, comme Imre Kertész, par les défilés de l'artifice ou du sarcasme ¹⁸, fait passer « une parcelle de vérité ¹⁹ » ou du moins transperce cruellement quelque peu cette chape de fausseté et d'incompréhension satisfaite et sentencieuse, prompte à se faire, dirait Antelme, « de l'inconnaissable une opinion définitive ²⁰ ».

Juste un exemple à dessein passablement inconvenant, propre à inquiéter notre pusillanimité confite de convenance :

... et quelqu'un fit la proposition mélancolique que chacun dit *où il avait été*, et alors, avec un tambourinement morne, comme d'un nuage qui a depuis longtemps déchargé son énergie, des noms se mirent à tomber [...], je craignais déjà que ce fût mon tour, mais heureusement, je fus devancé : « Auschwitz »,

dit quelqu'un, avec la voix modeste mais assurée du vainqueur, et l'assemblée hocha gravement la tête : « Imbattable », admit le maître de maison, avec un sourire mi-figue mi-raisin, mais au fond admiratif. Puis on évoqua un livre qui était alors en vogue, et dont une phrase était alors célèbre – elle l'est d'ailleurs restée et le restera sans doute toujours – que l'auteur prononce après l'obligatoire et vain raclement de gorge, d'une voix encore enrouée d'émotion : « Auschwitz ne s'explique pas », comme ça, brièvement, la voix brisée par l'émotion, et je me rappelle mon étonnement en voyant comment ces gens qui, pour la plupart, n'étaient pas nés de la dernière pluie, prirent, analysèrent, discutèrent cette simple phrase, lançant de derrière leurs masques des regards rusés ou hésitants, ou avec les yeux plissés par l'incompréhension, comme si cette phrase affirmative qui étouffait dans l'œuf toute autre affirmation affirmait quelque chose, bien qu'il ne fallût pas être Wittgenstein pour le remarquer : rien qu'en considérant la simple logique linguistique, elle est fausse, elle reflète tout au plus des désirs, un mensonge ou bien une moralité sincèrement enfantine et divers complexes refoulés, mais à part cela, elle n'a aucune valeur assertive. ²¹

Creuser inlassablement sa tombe ouverte dans les nuages ²², c'est au moins ne pas céder à cette torpeur qui postule l'impensable ²³.

18. Cf. Imre Kertész, *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, Actes Sud, 1995, p. 14.

19. Robert Antelme, *L'Espèce humaine*, *op. cit.*, p. 302.

20. *Ibid.*

21. Imre Kertész, *Kaddish...*, *op. cit.*, p. 46-47.

22. Selon l'expression de Paul Celan (*ein Grab in den Wolken*, dans « Todesfuge ») que Kertész place en exergue du *Kaddish...* (*op. cit.*, p. 5) et par laquelle il figure son entreprise : « ... la nature de mon travail qui, au fond, ne consiste qu'à creuser, à continuer de creuser la tombe que d'autres ont commencé à creuser pour moi dans l'air, puis, tout simplement parce qu'ils n'ont pas eu le temps de terminer, dans leur hâte et même sans ironie diabolique d'aucune sorte, non, juste comme ça, sans bruit, sans regarder autour d'eux, ils m'ont fourré l'outil dans les mains et ils m'ont planté là pour que je finisse moi-même le travail qu'ils avaient commencé » (*ibid.*, p. 42).

23. Cf. *ibid.*, p. 50 : « ... cette malheureuse phrase – "Auschwitz ne s'explique pas" – est aussi une explication, elle sert au malheureux auteur à expliquer que nous devons passer Auschwitz sous silence, qu'Auschwitz n'est pas, ou plutôt n'a pas été, car n'est-ce pas, seules les choses qui ne sont pas ou n'ont pas été ne sont pas explicables ».

Comment donc enfin penser l'horreur sinon à partir de l'horreur, même si d'un autre côté « l'horreur pure ²⁴ », celle qui glace les sens, ne laisse pas de paralyser dans une indignation muette et interdite ²⁵? Du coup, c'est à « l'imagination terrifiée de ceux qu'ont éveillés de tels récits », sans qu'ils aient eux-mêmes connu l'horreur pure, qu'Hannah Arendt en appelle pour ouvrir « une réflexion sur ces horreurs ²⁶ ».

Aussi bien comment ne pas penser l'horreur, quand elle ne cesse, d'une façon ou d'une autre, de hanter nos existences ou encore, pour parler comme Kertész, quand *il y a de l'Auschwitz dans l'air* ²⁷ et d'une manière d'autant plus pernicieuse que faute d'être pensée, c'est-à-dire *distinguée*, cette hantise se porte presque à volonté sur tel ou tel des aspects de notre monde qui nous rebutent ²⁸? Comment, au reste, ne pas penser l'horreur, si la visée de l'horreur était justement d'établir une effrayante absence de pensée, de faire disparaître la pensée comme telle suspecte, de tarir cette étonnante manière d'être avec soi qui fait d'un

homme autre chose qu'une réalité purement réactive? En ce sens, désormais la négligence de penser scelle une sorte de complicité avec les bourreaux dans l'anéantissement de la capacité de jugement, complicité sans doute d'ailleurs inévitable; désormais nous sommes voués au devoir ²⁹ de penser ce qui n'aurait jamais dû arriver, de penser son irrévocable réalité, de nous efforcer de la *comprendre* de manière rigoureusement irréconciliable; peut-être est-ce aussi cet effort de compréhension irréconciliée qui résonne d'un bout à l'autre de l'étrange *Kaddish* de Kertész, dans le *Non!* qui en ponctue le cours.

De manière apparemment banale, Hannah Arendt a toujours pensé l'entreprise nazie comme la construction systématique de l'Enfer sur terre qui trouve dans le camp d'extermination son point d'achèvement quasi parfait et parfaitement ou presque désespérant: *Lasciate ogne speranza*. Ainsi en janvier 1943, à propos des camps d'internement et de concentration, c'est ce terme qui vient spontanément sous sa plume, mais il ne

24. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 195.

25. *Ibid.*, p. 196.

26. *Ibid.*, p. 787.

27. Imre Kertész, *Kaddish...*, *op. cit.*, p. 51.

28. Cf. Hannah Arendt, « Une réponse à Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 971 : « Le professeur Voegelin semble penser que le totalitarisme est seulement l'autre versant du libéralisme, du positivisme et du pragmatisme. Mais que l'on adhère ou non au libéralisme [...], il est en tout cas clair que les libéraux ne sont pas totalitaires. Cela n'exclut pas, bien entendu, que des éléments libéraux voire aussi positivistes ne conduisent d'eux-mêmes à un mode de penser totalitaire. Mais de telles affinités signifient seulement que l'on doit faire des distinctions très fines en raison du *fait* que les libéraux ne sont pas totalitaires. » ; cf. encore *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 184-185.

29. Cf. Imre Kertész, *Kaddish...*, *op. cit.*, p. 61 : « Mais j'en ai déjà assez de mes histoires, bien que je ne puisse les renier et les taire, parce que tout ce que j'ai à faire, c'est de les raconter, bien que je ne sache pas pourquoi je dois le faire, plus précisément, pourquoi j'ai le sentiment de devoir le faire [...] ».

prend tout son sens qu'avec la révélation de ce qui n'aurait jamais dû arriver, « les usines de la mort » :

Puis vinrent les usines de la mort et tous moururent ensemble : jeunes et vieux, faibles et forts, malades ou en bonne santé [...]. C'est dans cette égalité monstrueuse, sans fraternité ni humanité, – une égalité que les chiens et les chats auraient pu partager – que l'on voit, comme si elle s'y reflétait, l'image de l'enfer.³⁰

L'image de l'enfer, mais justement il ne s'agit pas d'une simple image, ni d'un enfer en images comme celui qu'a si magistralement campé l'imagination de Dante, ni d'une facilité convenue pour couper court à l'inimaginable et éluder la réflexion comme l'ironie de Kertész excelle à le dénoncer :

« Mais raconter quoi ? » « L'enfer des camps », répond-il, sur quoi je dis que je ne pourrais absolument rien en dire, puisque je ne connais pas l'enfer et serais même incapable de me l'imaginer. Il a déclaré que ce n'était qu'une comparaison : « Ne faut-il pas, a-t-il demandé, nous imaginer un camp de concentration comme un enfer ? » et j'ai répondu, en traçant du talon quelques ronds dans la poussière, que chacun pouvait se le représenter selon son humeur et sa manière, et qu'en revanche pour ma part je pouvais en tout cas m'imaginer un camp de concentration, puisque j'en avais une certaine connaissance, mais l'enfer, non.³¹

Pour Hannah Arendt en tout cas, cette image de l'Enfer doit être entendue de manière « littérale³² », comme le seul recours pour approcher une réalité qui dépasse l'imagination. Encore faut-il ajouter au moins deux précisions essentielles. La première, c'est que ce « lieu » est justement infernal dans la mesure où il ne constitue pas un monde, où il s'agit d'une réalité qui a bien tous les traits sensoriels de la réalité mais qui s'impose comme une réalité soigneusement irréaliste, « intrinsèquement incroyable³³ », une réalité à laquelle fait défaut le sens de la réalité, à savoir la responsabilité qui fait un monde commun, objet et condition de l'exercice du sens commun et d'un jugement partagé³⁴ ; autrement dit encore, un lieu « où tous les hommes sont, au même titre, devenus superflus³⁵ » ; un lieu secret quelque connu qu'il soit :

Pour autant que le savoir d'un homme dépend de l'affirmation et de la compréhension de ses semblables, ces informations partagées par tous mais gardées par chacun, et qui ne sont jamais communiquées, perdent leur caractère réel et se métamorphosent en un pur cauchemar.³⁶

La seconde précision, c'est que ce lieu infernal, diaboliquement empreint d'irréalité,

30. Hannah Arendt, « L'image de l'Enfer », *art. cit.*, p. 151-152.

31. Imre Kertész, *Être sans destin*, Acte Sud, 2002, p. 341-342.

32. Hannah Arendt, « Une réponse à Eric Voegelin », *art. cit.*, p. 969.

33. *Id.*, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 785.

34. *Cf. ibid.*, p. 793.

35. *Ibid.*, p. 811.

36. *Ibid.*, p. 779.

est dépourvu de ce qui est traditionnellement attaché à l'Enfer et qui en rend supportable la représentation, à savoir « le Jugement dernier, l'idée d'un critère absolu de justice combinée à la possibilité infinie de la grâce ³⁷ ». Du même coup, se trouve perpétrée « l'apparition d'un mal radical, inconnu de nous auparavant ³⁸ », d'un « mal absolu ³⁹ » qui procède à la mise en regard, et comme en miroir, d'un côté d'une « perversité monstrueuse ⁴⁰ » – qui pourtant, malgré qu'on en ait, n'est pas proprement « démoniaque ⁴¹ » mais plutôt effroyablement banale –, et de l'autre d'une innocence non moins monstrueuse, l'innocence « d'hommes et de femmes, d'enfants ou d'adultes, de garçons et de filles, bons ou méchants, beaux ou laids, [...] réduits au plus petit dénominateur

commun de la vie organique ⁴² », l'innocence d'« hommes sans âmes ⁴³ », tels des hommes-« mannequins ⁴⁴ » en qui on aurait fait disparaître toute spontanéité : « dans de telles circonstances, rien de pire ne pouvait arriver à la personne humaine qu'être et rester "innocente" ⁴⁵ ».

Or c'est justement contre cette innocence monstrueuse, contre son « maléfice ⁴⁶ », que le survivant de Kertész s'insurge au terme, énigmatique, de son récit, quand de retour dans le monde, il se voit, par des gens bien intentionnés, assigné à l'oubli ⁴⁷ et à l'innocence, à « n'être rien qu'innocent ⁴⁸ », à une innocence censée le définir totalement, comme s'il n'était rien d'autre, c'est-à-dire justement rien, comme s'il s'agissait de naître à nouveau ⁴⁹ ; assigné à

37. *Ibid.*, p. 795.

38. *Ibid.*, p. 790.

39. *Ibid.*, p. 811.

40. *Id.*, « L'image de l'Enfer », *art. cit.*, p. 152.

41. Cf. Imre Kertész, *Kaddish...*, *op. cit.*, p. 53-54 : « ... ce genre de romans noirs scientifiques qui nous apprennent par exemple que ces grands hommes avaient un sens tactique exceptionnel [...], mais surtout qu'en fin de compte, le grand homme, il faut dire ce qui est, était un *grand homme*, il y avait en lui quelque chose de séduisant, de captivant, pour être bref et concis : quelque chose de *démoniaque*, parfaitement, un trait démoniaque auquel on ne peut tout simplement pas résister, surtout si on ne veut pas lui résister, parce que nous sommes justement à la recherche d'un démon, il y a si longtemps qu'il nous faut un démon pour nos sales affaires, pour satisfaire nos désirs sales, mais bien sûr un démon à qui on pourrait faire croire que c'est *lui* le démon, qui porterait sur ses épaules tout ce qu'il y a de démoniaque en nous, comme l'Antéchrist la Croix de fer, et qui ne nous glisserait pas effrontément entre les griffes pour se pendre prématurément, comme Stavroguine ».

42. Hannah Arendt, « L'image de l'Enfer », *art. cit.*, p. 152.

43. *Id.*, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 787.

44. Selon l'expression de David Rousset qui avait frappé Hannah Arendt (*ibid.*, p. 806).

45. Formule par laquelle Hannah Arendt résume la déposition de M^{me} Zuckerman – dirigeante de l'insurrection du ghetto de Varsovie, « complètement dénuée de sentimentalité et de complaisance envers soi-même » – au procès d'Eichmann (*Eichmann à Jérusalem*, dans *Les Origines...*, *op. cit.*, p. 1136).

46. Hannah Arendt, « L'image de l'Enfer », *art. cit.*, p. 153.

47. Imre Kertész, *Être sans destin*, *op. cit.*, p. 352-353.

48. *Ibid.*, p. 359.

49. *Ibid.*, p. 353, 357.

la tâche impossible d'oublier, d'effacer non pas précisément ce qui semble « être arrivé » – car cette façon de raconter les choses est une façon de les effacer dans les brumes et le flou d'un tourbillon incompréhensible –, mais les actions des hommes, les « pas » que chacun n'a pas laissé de faire, autrement dit encore la manière dont le temps a passé ⁵⁰, à savoir qu'il y a eu des pas accomplis par chacun, minute par minute :

Et donc : eux aussi avaient avancé pas à pas, ai-je remarqué. Ils ne comprenaient pas ce que je voulais dire par « avancer pas à pas », et alors je leur ai raconté comment cela se passait, par exemple, à Auschwitz [...], et tout le monde avance pas à pas, à petits ou à grands pas, selon les exigences de la rapidité de l'opération. [...] Les deux vieux m'ont demandé ce que cela avait « à voir avec la question » et ce que je voulais « dire par là ». J'ai répondu : « Rien de particulier », mais que cela n'avait pas fait « qu'arriver » : nous aussi, nous avons avancé pas à pas. ⁵¹

Ce que le survivant de Kertész revendique farouchement, c'est de faire valoir non pas sa culpabilité, ni d'ailleurs tellement celle des autres, mais la « part modeste et pas toujours très efficace ⁵² » qu'il a prise dans l'affaire, sa responsabilité dans ce qu'il a vécu ; ce qui évidemment recoupe

le propos d'Hannah Arendt d'une part sur la fuite ou « la peur de la responsabilité » de règle chez les bourreaux ⁵³, d'autre part sur la lourde charge d'une responsabilité presque infinie qu'implique l'« humanité » contre qui le crime a été perpétré :

Cette responsabilité par personne interposée, d'actes que nous n'avons pas commis, cette façon d'endosser les conséquences d'actes dont nous sommes entièrement innocents, est le prix à payer parce que nous ne vivons pas seuls, mais parmi d'autres hommes, et que la faculté d'agir, qui est après tout la faculté politique par excellence, ne peut s'accomplir que dans l'une des nombreuses et diverses formes de la communauté humaine. ⁵⁴

Pour finir sans sortir de l'enfer mais sur une autre note, il faut au moins mentionner, au sein même de la noirceur du texte de Kertész, une des harmoniques du *Kaddish*, celle qui célèbre malgré tout et avec ferveur l'acte insensé de « monsieur l'instituteur » :

... il y a très longtemps que m'intéresse exclusivement la vie des saints, parce que c'est cela que je trouve intéressant et inconcevable, c'est à cela que je ne trouve pas d'explication simplement rationnelle ; et Auschwitz, même si cela sonne comme une sinistre

50. Cf. *ibid.*, p. 342-344 : « “Le temps.” “Comment ça, le temps ?” “Je veux dire que le temps, ça aide.” “Ça aide... ? À quoi ?” “À tout”, et j'ai essayé de lui expliquer. [...] D'autre part, ai-je poursuivi, le problème, le désavantage, dirais-je, était qu'il fallait meubler le temps. [...] Mais d'autre part, ai-je ajouté, c'est justement ce qui les aidait, parce que si ces douze fois, trois cent soixante-cinq fois, vingt-quatre fois, soixante fois, et encore soixante fois leur étaient tombées dessus d'un seul coup, alors ils n'auraient sûrement pas pu les supporter comme ils avaient pu le faire – ni avec leur corps, ni avec leur cerveau. »

51. *Ibid.*, p. 353-354.

52. *Id.*, *Kaddish...*, *op. cit.*, p. 147.

53. Hannah Arendt, « La culpabilité organisée » (1945), dans *Penser l'événement*, Belin, 1989, p. 30.

54. *Id.*, « La responsabilité collective », *art. cit.*, p. 203.

plaisanterie, Auschwitz s'est avéré de ce point de vue une entreprise carrément fructueuse, si bien que même si cela vous ennuie, je vais vous raconter une histoire, et après, vous me l'expliquerez si vous pouvez. Je serai bref, parce que je suis en présence de vieux renards, et je dis des mots comme camp, hiver, transport de malades, wagons à bestiaux, une seule portion de nourriture froide par tête bien que nul ne sache combien de jours durera le voyage, la distribution des portions se fait par groupes de dix, et moi, couché sur quelques planches clouées ensemble en guise de brancard, je regarde fixement un homme, ou plutôt un squelette qu'on appelait, je ne sais pas pourquoi, « monsieur l'instituteur », et qui avait ma portion, puis la montée dans les wagons, l'effectif n'est jamais le bon, bien sûr, les cris, la confusion et un coup de pied, ensuite je sens qu'on me soulève et qu'on me met devant un autre wagon, il y a longtemps que je ne vois plus « monsieur l'instituteur » ni ma portion : en voilà assez pour que vous imaginiez exactement la situation. Et aussi ce que je ressentais : pour commencer, je n'avais pas pu donner à manger à mon éternel bourreau, la faim, cet animal féroce et exigeant qui m'est étranger depuis longtemps, et alors a rugi l'autre fauve, l'espoir, qui jusqu'alors n'avait fait que me répéter dans un ronronnement sourd, étouffé, certes, mais constant, qu'en dépit de tout, il y a toujours une chance de rester en vie. Mais comme je n'avais pas reçu ma portion, cela paraissait excessivement douteux, par ailleurs, et je le constatais froidement, ma portion doublait exactement les chances de « monsieur l'instituteur » – voilà pour

ma portion, pensais-je, comment dirais-je, sans grande joie mais avec d'autant plus de lucidité. Mais qu'est-ce que je vois quelques minutes plus tard ? Criant et me cherchant fébrilement des yeux, « monsieur l'instituteur » titube vers moi avec dans la main une portion de nourriture froide, et dès qu'il me voit sur mon brancard, il me la pose vite sur le ventre ; je voudrais dire quelque chose et la surprise doit se lire sur mon visage parce que, bien qu'il regagne sa place en courant – si on ne l'y trouve pas, on le tuera tout simplement –, donc, l'indignation peinte clairement sur son petit visage qui se préparait déjà à mourir, il me dit : « Qu'est-ce que tu t'imagines ? !... » Voilà l'histoire [...].⁵⁵

Histoire qui donne à penser tout au long du *Kaddish*, qui dégage, malgré le laconisme de rigueur⁵⁶, la « notion pure⁵⁷ » de la liberté comme le levain d'une « résistance » :

Et que l'acte de « monsieur l'instituteur » soit un acte réalisé dans le totalitarisme, forcé par le totalitarisme, et finalement un acte du totalitarisme, c'est-à-dire de l'aberration, l'acte lui-même était néanmoins un acte de victoire totale remportée contre l'aberration totale, car c'est justement là, dans le monde de la destruction, de l'anéantissement total, que s'est *manifestée* l'indestructibilité de l'idée – fixe, si on veut – qui vivait dans « monsieur l'instituteur ». ⁵⁸

Sans doute à nouveau cette veine secrète chez Kertész recoupe-t-elle la conviction d'Hannah

55. Imre Kertész, *Kaddish...*, *op. cit.*, p. 57-58.

56. Cf. *ibid.*, p. 59 : « Mais n'essayez pas de le faire avec des mots, parce que vous savez bien vous aussi que dans certaines circonstances, pour employer une image : à certaines températures, les mots perdent leur consistance, leur contenu, leur signification, tout simplement, ils s'anéantissent, si bien qu'à l'état gazeux, seuls les actes, les actes nus font preuve d'un certain penchant pour la solidité [...]. »

57. *Ibid.*, p. 63.

58. *Ibid.*, p. 95-96.

Arendt selon laquelle le dernier recours de la résistance, au milieu de l'effondrement du monde, tiendrait à une certaine capacité à la pensée, à une certaine aptitude à vivre en compagnie de soi-même. En ce sens, « monsieur l'instituteur »

ne pouvait pas seulement envisager d'avoir à vivre avec l'assassin qu'il serait devenu à ses propres yeux s'il avait gardé pour lui la portion vitale d'un autre et avait survécu à ce prix: *Qu'est-ce que tu t'imagines?!*